KWARTALNIK FILOZOFICZNY
T. XXXIX, Z. 1, 2011
PL ISSN 1230-4050

ELŻBIETA PACZKOWSKA-ŁAGOWSKA
(Kraków)

HISTORYCZNOŚĆ CZŁOWIEKA W ANTROPOLOGII FUNDAMENTALNEJ MICHAELA LANDMANNA*

Z długiej tradycji myślenia o człowieku, uwieńczonego ukonstytuowaniem się antropologii filozoficznej w późnych latach dwudziestych XX wieku, Michael Landmann czerpie powstałe w jej nurcie i późniejszym oddziaływaniu kategorie, służące ujmowaniu ludzkiego istnienia. Nie czyni tego jednak na sposób bezpośrednio receptywny ani też nie postępuje metodą dodawania ich do siebie. Postępowanie czysto addytywne nie byłoby godne późnego wnuka, od którego oczekuje się krytycznej refleksji, a nawet rewizji istniejących stanowisk. Autor *Fundamental-Anthropologie* (1979) stawia sobie raczej zadanie zestawienia i ustosunkowania względem siebie fundamentalnych kategorii antropologicznych, które nazywa antropinami, („przez antropina rozumiem pozostające takim samymi, zachowujące się bezczasowo, zasadnicze struktury ludzkiego istnienia") i następnie całościowego przedstawienia wszystkich antropinów w taki sposób, aby w spojrzeniu syntetycznym, ukazać rolę i miejsce każdego

* Michael Landmann (1913–1984), filozof szwajcarski, urodził się 2 XII w Bazylei jako syn ekonomisty Juliusa Landmanna i filozofki Edith Landmann. Do gimnazjum uczęszczał w Kilonii z uwagi na miejsce pracy ojca. Studiował w Szwajcarii na uniwersytecie w Bazylei filozofię, psychologię i germanistykę u Hermana Schmalenbacha, Paula Häberlina i Waltera Muschga. Następnie był asystentem u Schmalenbacha i Karla Jaspersa, zetknął się z Adolfem Portmannem. Habilitował się w r. 1949 u O. F. Bollnowa w Moguncji. Od roku 1951 do 1978 był profesorem na Freie Universität w Berlinie. Głównym przedmiotem jego studiów jest antropologia filozoficzna i antropologia kulturowa, której obok Ericha Rothackera i Arnolda Gehlena jest naj-

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2011

z nich[1]. Jego istotnym zamiarem jest dotarcie do zasadniczej struktury ludzkiego istnienia, jaka tkwi u podstaw wszelkich historycznych postaci człowieczeństwa; z tego powodu swoją antropologię nazywa fundamentalną. W jego wykonaniu okaże się ona również antropologią historii.

Czy jednak recepcja wszystkich stanowisk antropologicznych, jakie powstały w dziejach, jest możliwa? Rzuca się bowiem w oczy, że pewne występujące w tradycji antropologicznej stanowiska są sobie nawzajem przeciwne. Landmann bierze pod uwagę większość z nich, akceptuje niektóre, każdorazowo uzasadniając swój wybór. Docenia znaczenie i rolę zasadniczych ujęć antropologicznych jako rozwiązań cząstkowych. Postępuje przy tym na sposób typizujący. Paralelizując stanowiska antyczne ze współczesnymi, dokonuje typizującego zestawienia kategorii myślenia o człowieku. Najbardziej widocznym rezultatem procesu owej typizacji jest zestawienie antycznego stanowiska Protagorasa, bohatera dialogu platońskiego, ze współczesnym Arnoldem Gehlenem, następnie zaś antagonisty Protagorasa, Diogenesa z Apolonii – z Adolfem Portmannem. Teoria Protagorasa ma się tak do teorii Diogenesa z Apolonii, jak pogląd Gehlena do poglądu Portmanna. W myśleniu o człowieku dają się bowiem wyłonić pewne typy, których długa obecność w tradycji sprawia, że nowocześni i postnowocześni okazują się uczniami starożytnych lub rzecznikami ich poglądów w zmienionych warunkach. Zachodzenie takich analogii tym bardziej upoważnia i skłania Landmanna do czerpania z tradycji; skoro stanowiska w zasadzie powtarzają się, a zmienia się jedynie sposób ich wyrazu, to dlaczego on sam nie miałby czynić z nich twórczego

---

wybitniejszym reprezentantem współczesnym w niemieckim obszarze językowym. Na 60. rocznicę urodzin poświęcono mu księgę pamiątkową pod znamiennym tytułem *Der Mensch als geschichtliches Wesen. Anthropologie und Historie, Michael Landmann zum 60. Geburtstag*, Klett- Cotta, Stuttgart, 1974 (Człowiek jako istota dziejowa. Antropologia i historia). Landmann jest autorem m.in. *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. Geschichts- und Sozialanthropologie*, München/Basel 1961; *De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*, Verlag Karl Alber Freiburg/München 1962; *Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart* Walter de Gruyter & Co Berlin, 1975; *Das Ende des Individuums. Anthropologische Skizzen*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1971; *Fundamental-Anthropologie*, Bouvier Verlag, Bonn, 1979. Landmann zajmował się również tematyką filozofii żydowskiej oraz estetyki. Zmarł w Haifie 25 I 1984 r. (Zob. też: *Historisches Lexicon der Schweiz*, tekst opublikowany elektronicznie)

[1] M. Landmann, *Fundamental-Anthropologie*, Bouvier Verlag, Herber Grundmann, Bonn 1979, s. 151.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2011

użytku, dlaczego nie miałby nawiązywać do istniejącego zasobu myślenia antropologicznego? Czy dla myśliciela, który przychodzi późno, inne postępowanie jest w ogóle możliwe, przy założeniu naturalnie, że odrzucenie tradycji byłoby barbarzyństwem? Tyle przynajmniej należy powiedzieć dla usprawiedliwienia jego synkretyzmu i eklektyzmu.

Stanowisku filozoficznemu wolno jednak być eklektycznym tylko do pewnego stopnia; ograniczeniem jego eklektyczności jest niebezpieczeństwo popadnięcia w sprzeczność, czy choćby otarcie się o niespójność. Dlatego też Landmann nie łączy naturalnie ze sobą wszystkich stanowisk; byłoby to logicznie niemożliwe, lecz stwarza swoją własną syntezę na zasadzie akceptacji pewnych stanowisk, tłumacząc zarazem fakt realnego współistnienia w antropologii stanowisk ze sobą niespójnych. Ponad Protagorasa stawia Diogenesa z Apolonii, ponad Gehlena Portmanna. Jeśli jednak bardziej przekonuje go para Diogenes z Apolonii-Portmann niżeli Protagoras-Gehlen, to dzieje się tak dlatego, że sam reprezentuje pewne stanowisko filozoficzne, które – nie umniejszając zdobyczy antropologii Gehlena – każe mu je uznać za niewystarczającą pod jakimś względem. W większym zatem stopniu niż eklektyzm i synkretyzm, probę Landmanna charakteryzuje krytycyzm.

Krytycznym punktem odniesienia Landmannowych wyborów zdaje się być stanowisko antropologii kulturowej, która interpretuje naturę ludzką w kategoriach twórczości, kreatywności, produktywności, kształtowania i bycia kształtowanym zarazem, czyli w kategoriach kultury, której człowiek jest twórcą i produktem oddziaływania zarazem. W centrum swojej orientacji w stosunku do różnych teorii antropologicznych Landmann umieszcza zatem antropologię traktującą człowieka jako „twórcę i wytwór kultury”[2]. Istotne jest dla Landmanna to, co o człowieku wie w Renesansie Pico della Mirandola (że jest wolnym do uczynienia z siebie tego, czego chce), następnie u schyłku Oświecenia J. G. Herder (w teorii języka i porównaniu ze zwierzętami, projekcie antropologii kultury) potem epoka Goethego (indywidualizm i pluralizm kulturowy). Zgadza się ze spostrzeżeniem Gehlena, że współczesna antropologia nie zdołała wyjść poza Herdera i jedyne, czego dokonała, to sporządzenie przypisów do niego. Nie odwołuje się jednak do całej rozległości myśli klasyków antropologii filozoficznej, raczej posługuje się hasłowo potraktowanymi głównymi ich pojęciami

[2] To charakterystyczne dla myślenia Landmanna określenie – pojęcie jego antropologii kulturowej, pojawia się przede wszystkim w tytule rozprawy: *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. Geschichts- und Sozialanthropologie*, München/Basel 1961.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2011

i myślami z ich dorobku. Kto zatem pragnąłby właśnie z *Fundamental-Anthropologie* dowiedzieć się zarówno o szczegółach, jak też wzorze/schemacie ich myślenia antropologicznego, ten raczej nie odniesie pożytku z tego dzieła. Zamysł ogólno-systematyczny oraz syntetyczny przesłania w nim prezentacje poszczególnych indywidualności, które pojawiają się raczej reprezentowane w swoim profilu typowości, co jednak nie oznacza, by autor poczynał sobie z tradycją dowolnie lub wręcz ją ignorował. Dowody swojej erudycji w zakresie historii stanowisk antropologicznych złożył wszak już w dziele *De homine* (1962) i nie widział powodu, aby warto było ją przywoływać w książce o innym charakterze, w bardziej teoretycznie ukierunkowanej *Antropologii fundamentalnej* (1979)[3]. W konsekwencji lektura tego ostatniego dzieła nie jest łatwa, gdyż za wieloma „chwytami", szkicującymi odniesieniami, skrótami perspektywistycznymi, niekiedy aluzjami Landmanna stoją rozbudowane stanowiska, których znajomość czytelnik – jak autor zdaje się zakładać – powinien już mieć za sobą. On sam pragnie ustosunkować do siebie antropina, kategorie ludzkiego istnienia, wyróżniając fundamentalne spośród pochodnych, stwarzając z całości *unitas multiplex*.

W tym miejscu naszego przedstawienia projektu Landmanna nie powinno zabraknąć choćby skrótowego objaśnienia wspomnianego wyżej przeciwieństwa między Protagorasem i Diogenesem z Apolonii, przenoszącego się na opozycję stanowisk Gehlena i Portmanna. Protagoras jako postać z dialogu Platońskiego pod tym tytułem przedstawia w nim mit na temat pochodzenia człowieka, z którym utożsamia swoje stanowisko; zapoczątkował on pewien styl myślenia w antropologii filozoficznej. W świetle jego opowieści Epimeteusz, wyznaczony przez bogów do ukształtowania zwierząt i rodu ludzkiego, rozdawszy już wszystkie cechy gwarantujące życie i przeżycie zwierzętom, nie wiedział, co uczynić z ludźmi i nie wyposażył ich należycie. Wyprowadził człowieka na świat gołym, bosym, nie okrytym i bezbronnym. Aby znaleźć dla niego jakiś ratunek z tych bied i niedostatków, brat Epimeteusza, Prometeusz, wykradł Atenie mądrość, a Hefajstosowi sztukę ognia i obdarzył nimi człowieka, aby dalej już własnym działaniem technicznym, kierując się rozumem mógł uzupełnić niedostatek pier-

[3] *De Homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*. Von Michael Landmann unter Mitarbeit von Gudrun Diem, Peter Lutz-Lehmann, Peter Christian Lutz, Elfriede Tielsch u.a., Verlag Alber Freiburg/München 1962. Książka jest rezultatem pracy zbiorowej i zawiera przegląd głównych stanowisk w sprawie „idei człowieka" od starożytności po F. Nietzschego.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2011

wotnie przydzielonego mu posagu. Dla uzupełnienia tych dóbr Zeus dodał człowiekowi sprawiedliwość i wstyd, aby mógł rozwinąć umiejętności polityczne i dobrze rządzić się w państwie[4]. W świetle tego mitu, wyrażającego pogląd sofisty Protagorasa, człowiek powstał jako istota naznaczona niedostatkiem, która mogła rozwinąć swoje zdolności jedynie dzięki kompensacji wtórnej pierwotnych braków z łaski bogów.

Współczesnym Protagorasem jest dla Landmanna Arnold Gehlen, który podobnie widzi człowieka w porównaniu ze zwierzętami jako naznaczonego licznymi brakami i niedostatkami (*Mängelwesen*). Sferę duchową człowieka, jego zdolności językowe i umiejętności techniczne składające się na pracę, uważa Gehlen za kompensację brakującego wyposażenia cielesnego. Antropolog ten nie traktuje człowieka od początku jako całości, lecz na warstwie somatycznych braków układa kompensującą warstwę jego „ducha", tłumacząc jego zdolności duchowe brakiem naturalnego wyposażenia, rozum uznając za korelat niewyspecjalizowania[5]. Obydwaj, Protagoras i Gehlen głoszą: człowiek jest z natury i w porównaniu ze zwierzętami istotą naznaczoną brakiem. Dla kompensacji tych braków posiada element duchowy, który jednak nie stanowi pierwotnej jedności ze sferą cielesną, lecz jest jej wtórną kompensacją.

Inaczej sprawę człowieka stawia antyczny Diogenes z Apolonii, uczeń Anaksymenesa i idący jego śladem Adolf Portmann. Ten pierwszy, rozważając człowieka z jego własnego centrum, widzi w nim istotę doskonałą, zupełną, która dzięki wyprostowanej postawie i posiadaniu ręki zyskała przewagę nad zwierzętami. Natura dała człowiekowi rękę, aby mógł uczynić użytek ze swoich twórczych zdolności, pomyślała zatem z góry człowieka jako jedność sfery somatycznej i duchowej twórczości. Adolf Portmann również nie uważa braku instynktów u człowieka za jego cechę prywatywną, przeciwnie, ich obecność uniemożliwiałaby człowiekowi twórczość. Do twórczości przeznaczony jest przez samą naturę, która dała mu najdłuższy okres młodości po to, by miał czas do przyswojenia sobie kulturowych osiągnięć swojego środowiska. Cielesność człowieka harmonizuje z jego zdolnościami

[4] Por. Platon, *Protagoras*, przeł., wstępem, objaśnieniami i ilustracjami opatrzył Władysław Witwicki, Warszawa 1958, 320D-322C, tu s. 44–47.

[5] Por. A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Textkritische Edition unter Einbeziehung des gesamten Textes der 1. Auflage von 1940. Teilband 1, Teilband 2, her. von Karl-Siegbert Rehberg, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1993. (Pierwsze wydanie dzieła z roku 1940.)

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2011

twórczymi, wychodzi im naprzeciw. Natura, dając człowiekowi długą młodość, przeznaczyla go do kształtowania się w środowisku kulturowym; w cielesnym planie budowy człowieka tradycja jest już z góry obecna. Jako wyposażony w najdłuższą młodość, człowiek jest istotą historii i tradycji[6].

Jaka różnica zachodzi między obu typami teorii antropologicznych? Protagoras i Gehlen porównują człowieka ze zwierzęciem i widzą w nim braki. Te domagają się wtórnej kompensacji w postaci działania. Gehlen nadaje prymat cielesności, od niej uzależnia działanie, podczas gdy Portmann widzi w człowieku istotę całościową, z góry nastawioną na twórczość. Obydwaj z Diogenesem z Apolonii widzą człowieka z jego własnego centrum jako istotę pełną, w której to, co cielesne i to, co duchowe nastawiają się nawzajem na siebie. Ponieważ człowiek jest przez naturę ukształtowany tak, aby mógł przyswajać tradycję, ponieważ pierwotne przeznaczenie do kultury determinuje sama cielesność, to punkty widzenia antropologii filozoficznej i historii są zbieżne. Przy pewnej admiracji dla Gehlena, Landmann uważa siebie za zwolennika teorii Portmanna. W jego biologicznej antropologii widzi przesłanki i zadatki dla swojej koncepcji człowieka historycznego.

Zamiarem Landmanna w jego antropologii fundamentalnej jest sięgnięcie w myśleniu o człowieku o warstwę głębiej, poza „obrazy człowieka", jakie powstały w historii, w kierunku struktur, których te obrazy stanowią historyczne wypełnienie i konkretyzację. Przypomnijmy, że podobny zamiar przyświecał już Schelerowi, którego antropologiczną inicjatywę własną mobilizowało niepokojące spostrzeżenie, że istnieje wiele historycznych obrazów człowieka, natomiast nie ma jednej teorii antropologicznej, która odpowiadałaby na pytanie, kim człowiek jest w swojej istocie. Jego celem, jak i obecnie celem Landmanna było poszukiwanie *homo anthropologicus*, człowieka jakim widzi go nauka filozoficzna zmierzająca do tego, co istotne, do ogólnych struktur ludzkiego bycia. Tego człowieka rzadko widocznego, gdyż najczęściej przesłoniętego historycznymi obrazami, należy dopiero wydobyć. Owe konkretne obrazy muszą go mieć u podstaw. Pojawia się w nich jako np. *homo oeconomicus, homo pictor, człowiek estetyczny, istota symboliczna, tool-making animal, istota zachowująca przeszłość*, by wymienić tylko kilka z nich i to z rożnych poziomów refleksji antropo-

[6] Por. A. Portmann, *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, Basel 1944. Nowe opracowanie pod zmienionym tytułem jako: *Zoologie und das neue Bild vom Menschen*, Hamburg 1956.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2011

logicznej. Wobec tych obrazów należy postawić pytanie transcendentalne, mianowicie: kim musi być człowiek, aby jego urzeczywistnienie w wymienionych postaciach było możliwe? Co musi należeć do istoty człowieka, by zachowywał się ekonomicznie, estetycznie, symbolicznie, bądź zachowywał przeszłość? Zarazem odpowiedź na pytanie transcendentalne antropologia filozoficzna wypowiada w kategoriach ogólności, dotyczy ono człowieka *in genere*. Owo „*in genere*" pociąga za sobą porównanie z bytem zwierzęcym. Stąd znaczna część rozważań antropologicznych przebiega w znanych nam teoriach na poziomie porównywania bycia ludzkiego z istnieniem zwierzęcym. Takie porównania mają swoje niebezpieczeństwa, np. mogą prowadzić do naturalizmu, który to, co duchowe, traktuje jako wyższe piętro zwierzęcego, jako kompensację naturalnych braków, bowiem porównywanie człowieka ze zwierzęciem wypada zrazu – co jest swoistym paradoksem – na biologiczną niekorzyść człowieka. W tym sensie mówiono o człowieku jako istocie naznaczonej brakiem (Gehlen). Czy nie jest rzeczywistym paradoksem, że istota naznaczona niedostatkiem zdołała jednak podporządkować sobie środowisko naturalne w stopniu większym, niż wszystkie inne istoty? Udało się jej tego dokonać dzięki twórczemu, kulturotwórczemu charakterowi. Rozumienie człowieka w kategoriach twórczości i kultury nie wyklucza bynajmniej porównywania ze zwierzęciem. Ważnym jest jednak, zdaniem Landmanna, aby z tych porównań nie wyprowadzać konsekwencji, że zjawisko twórczości jest środkiem wtórnej kompensacji biologicznej niższości człowieka wobec zwierząt. Porównanie ze sferą zwierzęcą, będąc niezbędnym dla antropologii ujmującej człowieka *in genere*, nie może jednak sprowadzać się do modelu kompensowania przyrodzonych braków jako wyjaśnienia zjawiska kulturowej twórczości człowieka.

Łatwo jest traktować człowieka jako istotę niezmienną, poprzez którą przemawia określona w swej stałości „natura", jeśli jego istnienie, także w wymiarze kulturowym, zredukuje się do czynników biologicznych. Jeśli natomiast spojrzeć na niego z perspektywy świata historycznego, jaki stworzył i jakiemu podlega – owa niezmienność ulega zakwestionowaniu. Przekonanie o kształtowaniu się człowieka poprzez historię i społeczeństwo, stojące na antypodach teorii naturalistycznych, pojawiło się zrazu w świetle rozpoznania Landmanna jako wyraz krytyki antropologii filozoficznej przez socjologię i marksizm. Zarzucały one antropologii traktowanie człowieka jako istoty niezmiennej, stojącej poza historią; same stwierdzały, że istnieje wiele różnorodnych postaci tego, co ludzkie, w zależności od epoki, formacji gospo-

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2011

darczej i społecznej i że tę różnorodność powinno brać pod uwagę rozważanie tego, co ludzkie. Potraktował ją poważnie myśliciel zdaniem Landmanna jak najbardziej burżuazyjny, Wilhelm Dilthey, który wystąpił z przekonaniem wyrażanym na rozmaite sposoby, że człowiek jest istotą historyczną, że „typ człowieka roztapia się w procesie historycznym" i w tym sensie nie ma w ogóle żadnego „typu człowieka", a jedynie szereg urzeczywistnionych w dziejach możliwości bycia człowiekiem. Zamiast ogólnej natury ludzkiej istnieje raczej wielość zjawisk tego, co ludzkie, która, niczym w stopniowo rozkładanym wachlarzu, ujawnia się z biegiem dziejów; dopiero ta wielość mówi o człowieku w ogóle, który jednak nie przestaje być istotą otwartą ku nieznanej przyszłości. Poza konkretnie danymi urzeczywistnieniami ludzkiego istnienia nie należy poszukiwać stałej i niezmiennej natury człowieka, warto natomiast otworzyć się na nieznane nowe, w które bogata jest przyszłość – wszak historia nie wypowiedziała swojego ostatniego słowa. Pytanie o człowieka pozostaje tak samo otwartym, jak otwarte są ku przyszłości jego dzieje. Człowiek nie ma natury, lecz ma historię – głoszono po Diltheyu. Landmann niewątpliwie jest późnym uczniem Diltheya i umiejscawianie jego myślenia w szeroko rozumianej jego szkole antropologicznej może służyć uzasadnieniu tezy, że „myślenie historyczne" Diltheya zrodziło późniejszą antropologię kulturową (której najwybitniejszym reprezentantem zdaje się być Erich Rothacker). Bez antropologii kulturowej nie sposób jednak pomyśleć sobie dziś filozoficznej wiedzy o człowieku, stanowi ona część pochodną antropologii fundamentalnej, jak rozumie ją Landmann. „Człowiek zawsze żyje w konkretnej kulturze. [...] Nigdy nie zasłuży na swoją nazwę antropologia, która zaniedbuje metodyczne zbadanie rownież ogromnego pola kulturowej sfery człowieka" – powiada Rothacker[7].

Postulat metodyczny Diltheya – kto chce zbadać człowieka, niech zwróci się ku historii – wyrażony m.in. w zdaniu: „o tym, kim człowiek jest, mówi mu dopiero jego historia", oznaczał odwrót od myślenia w kategoriach „stałej i niezmiennej natury" w kierunku „myślenia historycznego". U Diltheya jest ono zbieżne ze stanowiskiem historyzmu w jego owocnym wydaniu. Zatem socjologia i marksizm nie były odosobnione w krytyce abstrakcyjności antropologii filozoficznej, lecz wraz z historyzmem ustanawiały wspólny front, reprezentując pogląd, że historyczne kształtowanie się człowieka nie dotyczy tylko zewnętrz-

[7] E. Rothacker, *Probleme der Kulturanthropologie*, H. Bouvier & Co Verlag, Bonn 1948, s. 198.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2011

nych i przypadkowych aspektów jego bycia w świecie, lecz że historyczność jest samym jądrem ludzkiego życia. Myślenie o człowieku w kategoriach „typu", stałej i niezmiennej natury prowadziło do niebezpieczeństwa poszukiwania ich tam, gdzie zaledwie zaistniała jakaś konkretna postać człowieczeństwa. Tymczasem myślenie historyczne przestrzegało przed hipostazowaniem pewnych obrazów człowieka w postać jego trwałej i niezmiennej natury. W naukach historycznych mamy do czynienia z szeroką panoramą tego, co ludzkie, na którą składa się człowiek Antyku, Średniowiecza, Renesansu, Oświecenia itd. Żadnego z tych obrazów nie należy jednak utożsamiać z miarą człowieczeństwa w ogóle, żadnego z nich nie można podnosić do poziomu ważności powszechnej, ogólnej normy – oto wniosek, jaki z myślenia historycznego Diltheya wyciągnął miedzy innymi Landmann.

Czym innym byłoby natomiast poszukiwanie struktur istotnościowych w człowieku, wykraczających poza model niezmiennej natury ludzkiej, obecny w myśleniu naturalno-prawnym. Michael Landmann poszukuje takich struktur istotnościowych. W stosunku bowiem do zmiennych historycznie obrazów człowieka stawia pytanie wcześniej już zaznaczone: jakie jest źródło tej zmienności? Z czego pochodzą rozmaite ukształtowania człowieczeństwa, postaci tego, co ludzkie i w konsekwencji różnorodne obrazy człowieka? Skąd bierze się ich zmienność? Na to pytanie ma odpowiedzieć antropologia fundamentalna Landmanna, której najbardziej znamiennym rysem wydaje się być poszukiwanie tego, co fundamentalne, powiązane z duchem myślenia historycznego, co prowadzi do odkrycia w człowieku historyczności jako jego zasadniczego *antropinon*, jego cechy konstytutywnej.

Landmann umieszcza historyczność w ukształtowaniu bytowym człowieka, w jego formalnej strukturze bytowej. Znajduje związek między zjawiskową różnorodnością postaci, w jakich historia stawia przed oczyma to, co ludzkie, a źródłem tej różnorodności w fundamentalnej strukturze człowieka. W związku z tą ostatnią należy dać wyraz rodzącej się tu wątpliwości. Otóż trzeba przyznać, że przymiotnik „fundamentalna" w nazwie antropologii, która doprowadza do wyrazu historyczność człowieka, brzmi początkowo jak dysonans. Fundament bowiem kojarzy się z czymś stałym, niezmiennym, solidnym, trwałym, ustalonym. Tymczasem historyczność w jej pojęciu, jakie przekazała nam filozofia życia, gdzie też jest ono najbardziej zadomowione, skłonni jesteśmy traktować w kategoriach źródła, czegoś z definicji znajdującego się w ruchu bez początku i końca, właśnie jako nieustanne stawanie się, a nie trwały byt.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2011

Landmann pragnie przedstawić ogólny obraz natury ludzkiej, który ma stworzyć antropologia fundamentalna, taki, aby było w nim miejsce dla historyczności. Bez jej uwzględnienia bowiem nie moglibyśmy zdać sprawy z tego, co ludzkie w człowieku, twórcze, kulturowe. Zamierza nie tylko pogodzić w swojej antropologii fundamentalnej koncepcję człowieka opartą na porównaniu ze zwierzęciem z jego ujęciem jako istoty kulturowo-historycznej; zamierza również i przede wszystkim uczynić z historyczności jedną z zasadniczych kategorii antropologicznych, antropinów. Jego zamiar zbudowania antropologii fundamentalnej wydawałby się zrazu sprzeczny czy co najmniej niezgodny z intencją myślenia historycznego Diltheya i jego antropologicznego odkrycia, przy bliższym rozważeniu okazuje się jednak wychodzić mu naprzeciw. Historyczność człowieka okazuje się do pogodzenia z „fundamentalnością" w zamiarze zbudowania antropologii, stanowi wręcz jej podstawową kategorię. Historyczność, która u Diltheya ma charakter źródła, „ciągłości twórczej siły" – podlega u Landmanna ontologizacji. Człowiek konkretny okazuje się mieć historię dlatego, że człowiek *in genere* ma w sobie strukturę historyczności. Myśl, przyznać trzeba, niezupełnie zgodna z lebensfilozoficzną inspiracją, do której Landmann skądinąd się przyznaje, o czym świadczą jego częste nawiązania zarówno do Diltheya, jak do Simmela. Dilthey nie osiągnął tego poziomu myślenia, który Landmann przypisuje jako swoisty antropologii fundamentalnej i nie mógł go osiągnąć, ponieważ uważał siebie za hermeneutę życia i odrzucał „ontologię życia", o czym najbardziej świadczy jego korespondencja z Yorckiem von Wartenburgiem[8]. Życie ludzkie nie tyle jest, co żyje i w tym sensie jest historyczne; należy je interpretować z niego samego, nie stawiając u podstaw wyjaśniania jego poznania jakichkolwiek fundamentów; punkt wyjścia od życia nie oznacza bynajmniej wychodzenia „od fundamentów". Tak więc zamysł Landmanna zbudowania „antropologii fundamentalnej", chociaż realizuje się w zgodzie z postulatami Diltheya myślenia historycznego o człowieku, niezupełnie odpowiada całości programu jego filozofowania, w którym nie było miejsca dla „fundamentu".

[8] *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877–1897*, hrsg. von Sigrid von der Schulenburg, Verlag Max Niemeyer, Halle 1923. Zob. szczególnie list 58 Yorcka do Diltheya (24 I 1988), tu s. 71, jak również list 122 (21 X 1895), tu s. 191, o „różnicy rodzajowej między tym, co ontyczne i tym, co historyczne". Z uwagi na trafność sformułowania przytaczamy tu poglądy Yorcka, które Dilthey aprobował i podzielał. Pod względem, o którym tu mowa, stały się charakterystyczne dla stanowiska „hermeneutycznej filozofii życia".

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2011

Pomimo tej wątpliwości próba zbudowania „antropologii fundamentalnej" wydaje się być zamysłem w swej realizacji inspirującym i wartym bliższego przedstawienia. Jej realizacja stanowi bowiem dowód na to, że nie należy w myśleniu o człowieku poprzestawać na alternatywie: stałej natury ludzkiej w fundamentalnym ujęciu z jednej strony, z drugiej zaś historyczności w ujęciu hermeneutycznym. Obydwa punkty widzenia: historyczna zmienność człowieka i stałość jego formalnej struktury stojąca u podstaw historycznych konkretyzacji okazują się być do pogodzenia w jedności teoretycznego ujęcia, które Landmann przeprowadził pod nazwą antropologii fundamentalnej. Ewokując na rozmaite sposoby konkretną historyczność człowieka, antropologia Landmanna nie traci z oczu głębszego poziomu, w którym ma ona swoje zakorzenienie/podstawy. Tym głębszym poziomem jest kreatywność, zdolność tworzenia jako wyznacznik ludzkiego bytu w ogóle, ujmowany przez antropologię fundamentalną jako najogólniejsza struktura formalna.

Tym samym Landmann działa na rzecz antropologii filozoficznej jako dyscypliny odnajdującej w człowieku to, co stałe i niezmienne. Paradoksalnie odnajduje je w kreatywności, kulturowym charakterze i wypływającej z nich historyczności. Zbliża się w tym do Diltheya i oddala od niego zarazem. Myśli o człowieku w kategoriach historycznych, tak jak Dilthey, jednak myśleniu temu nadaje postać fundamentalną. Należy zapytać, co zyskuje tym celowym odstępstwem. Jest ono istotnie celowe, gdyż zdaje się stanowić antidotum na fałszywą alternatywę: albo człowiek ma stałą i niezmienną naturę, albo też nie ma natury, lecz jedynie historię. U Landmanna ludzka historyczność to właśnie stała i niezmienna natura człowieka, jakkolwiek paradoksalnie nie brzmiałoby to sformułowanie. Antropologia filozoficzna jako fundamentalna zdaje się w wydaniu Landmanna bronić przed zarzutami socjologii i marksizmu: człowiek badany w swoim najgłębszym bycie jej środkami teoretycznymi jest istotą historyczną i w konsekwencji tego faktu fundamentalnego mogą istnieć historia i społeczeństwo. Mają one swoje założenie i źródło w człowieku, nie jest natomiast tak, by człowiek był wyłącznie ich wytworem, chociaż i ten aspekt jego istnienia słusznie jest wziąć pod uwagę. Marksizm zarzucał antropologii filozoficznej, że zaczyna od stałej i niezmiennej natury człowieka, zamiast wychodzić od empirycznego faktu jego historycznej i społecznej zmienności. Tymczasem okazuje się, że antropologia (jako fundamentalna w wydaniu Landmanna) widzi zasadniczy antropinon – wyznacznik, kategorię ludzkiego bycia – w historyczności i z niej wyprowadza

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2011

konkretną historię. Próba stworzenia teorii ludzkiego istnienia, skądinąd krytykowana również przez egzystencjalizm za urzeczowianie (Jaspers), nie musi prowadzić z konieczności do wyodrębnienia stałej i niezmiennej natury człowieka jako stojącej poza i ponad historią. Gdyby owa natura miała być przez człowieka dopiero wtórnie urzeczywistniona, to jego historia byłaby jedynie realizacją jakiegoś z góry istniejącego wzoru, człowiek byłby wówczas jego odtwórcą, realizatorem, nie zaś twórcą. A jeśli twórcą, to tylko o tyle, o ile chybiałby owego wzoru. Dla Landmanna człowiek w swojej kreatywności jest istotą historyczną, ustanawiającą historię i społeczeństwo; historia okazuje się być nośną siłą ludzkiego istnienia. Nie jest zatem tak, że człowiek najpierw jest istotą pełną, a następnie dopiero ma historię, która dotyka czysto zewnętrznego ukształtowania jego bytu. „Charakterystyczna jest dla niego nie wieczna platońska idea ludzkiego bycia, lecz to, co zmienne i kontyngentne historii, za którą sam jest odpowiedzialny”[9]. Bycie historycznym należy do najbardziej wewnętrznej natury człowieka; jest on bowiem *creatura creatrix*.

Koncepcja człowieka jako natury twórczej sprzeciwia się dwom długo panującym poglądom antropologicznym, które zdecydowały o sposobie traktowania człowieka, XVII-wiecznemu myśleniu w kategoriach „prawa naturalnego” i XVIII-wiecznemu racjonalistycznemu platonizmowi kulturowemu. Obydwu wspólne jest przeświadczenie o istnieniu pewnej ponadhistorycznej normy tego, co ludzkie. Zakładanie takiej normy podważa z góry twórczy charakter człowieka, bowiem uznając wszelkie jego działania za realizację jakiegoś odwiecznego wzorca natury ludzkiej, pozbawia go własnej inicjatywy twórczej. Gdyby historia była realizacją takiej normy, w dziejach nie pojawiałaby się nowość, na przyklad jako różnorodność nieprzewidywalnych zjawisk kulturowych. Ponieważ człowiek nie posiada żadnej idei samego siebie, której istnienie postulowały dwa wymienione poglądy, musi ją stworzyć, aby zaprogramować samego siebie. Idea twórczości ludzkiej zbliża się tu z ideą historyczności. Stwarzając własne światy kulturowe człowiek jest istotą historyczną i to nie tylko dlatego, że tkwi każdorazowo w takim świecie przez siebie stworzonym i podlega jego zwrotnemu oddziaływaniu, lecz przede wszystkim dlatego, że sam ów świat najpierw stworzył dzięki swojej naturze twórczej.

Zauważmy tu, że miejsce dla historii pojawia się w myśleniu wówczas, gdy odrzucone zostaną postulaty istnienia ponadhistorycznych

[9] *Fundamental-Anthropologie*, dz. cyt., sub 1, s. 100.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2011

norm, wzorców, według których człowiek miałby się spełniać. Odrzucenie tych wyprzedzających historię norm przenosi na samą historię zadanie ich tworzenia. Źródłem historii staje się twórczy człowiek. Był on już antropologicznym odkryciem Diltheya i w ciągu dalszym stanowi przedmiot odniesienia dla Landmanna, zmierzającego do wykrycia i uporządkowania kategorii ludzkiego istnienia, spośród których fundamentalnym jest charakter twórczy i wynikająca z niego historyczność.

Landmann nie zaczyna bynajmniej swoich analiz od wysokiego poziomu ludzkiej twórczości; pomijanie właściwości człowieka jako istoty żywej oznaczałoby rodzaj ludzkiej pychy i zarozumiałości. Musi wszak uwzględnić cielesność człowieka, specyfikę jego organiczności, od której zaczyna wszelka antropologia, porównując cielesną konstytucję zwierzęcia z konstytucją człowieka. Naturę twórczą zwykło się sytuować na tle niezupełności, niepewności organicznego wyposażenia człowieka, nazywając go na przykład, jak Nietzsche, „zwierzęciem nie w pełni ustalonym". Warunek jego twórczości widziano w niepełności wyposażenia cielesnego, wyrażającego się między innymi w braku instynktów. Twórczy charakter traktowany był jako niezbędna komponenta całości, której drugą stroną, aspektem, częścią miała być nie w pełni ustalona zwierzęcość, jak w teorii Herdera i Gehlena, kulminującej określeniem człowieka jako „istoty naznaczonej niedostatkiem".

Gdyby człowiek zaistniał stworzony przez naturę jako istota pełna i gotowa, która nie stoi wobec konieczności dostosowania się do otoczenia i stworzenia własnego świata otaczającego, nie musiałby kreować ani swojego świata, ani samego siebie; kreatywność człowieka skierowana jest bowiem w tych dwu kierunkach. Dla Landmanna początkowy brak i niedobór cielesnej konstytucji człowieka okazuje się szczęśliwym zrządzeniem. Jeśli bowiem dzięki własnej produktywności czyni on siebie tym, kim jest, to jego własne „braki" okazują się być szansą jego rozwoju, działając jako siła motoryczna jego inicjatywy własnej. Nie mając do dyspozycji żadnej z góry danej idei własnego bycia, człowiek musi ją wykoncypować samemu – i na tym polega jego kulturowa twórczość, spełniająca się w tym przypadku jako refleksja nad samym sobą.

*
* *

Historyczność człowieka i jego charakter twórczy pojawiają się u Landmanna pośród „wymiarów antropologii kulturowej" jako części składowej antropologii fundamentalnej, przy czym wymie-

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2011

nia ich pięć w następującej kolejności: twórczość, kulturowość, charakter społeczny, historyczność, tradycjonalność[10]. Przedstawmy pokrótce poszczególne „wymiary", aby wydobyć ich treść i wzajemne ustosunkowanie. Czynimy to z uwagi na wyodrębnienie spośród antropinów i podkreślenie „historyczności". Naturalnie Landmann zajmuje się również antropinami związanymi z poznawaniem, te jednak nie należą do pola znaczeniowego historyczności i dlatego pomijamy je w wykładzie.

Twórczość charakteryzuje człowieka – zdaniem Landmanna – w takim stopniu, że zamiast *homo sapiens* należałoby nazywać go *homo creator*. Tworzenie jest ludzkim przeznaczeniem, bowiem tam, gdzie zwierzę postępuje zgodnie z instynktami, człowiek biologicznie charakteryzujący się w porównaniu ze zwierzętami niewyspecjalizowaniem organów oraz redukcją instynktów, skazany jest na twórczość. Z braku zdeterminowania przez naturę, z konieczności sam rozporządza swoim życiem i na wyzwanie początkowego „braku" („luki antropicznej – jak nazywa ją Landmann), odpowiada twórczością, która decyduje zarazem o jego uprzywilejowanym położeniu.

Landmann nie przeczy, że twórczość ma swoje biologiczne uwarunkowania, co jednak nie oznacza, by traktował ją jako ich pochodną. Do biologicznych warunków twórczości należy „otwartość" ludzkiego bytu, która jest nieobecnością związania człowieka z jakimś światem otaczającym, „światem-wokół". Z braku trwałego przyporządkowania do określonego środowiska i zamknięcia w niszy ekologicznej, człowiek jest otwarty na świat i zdolny do uprzedmiotowienia go w bezinteresownym poznaniu. Jego braki i luki okazują się zatem obracać na jego korzyść i decydować o przewadze nad innymi istotami żywymi. Znajdujemy się tu w istotnym momencie argumentacji antropologicznej Landmanna, która zarazem rzuca pewne światło na dotychczasowe osiągnięcia antropologii.

Otóż istnieje rozpoznanie, znane nam np. ze „schematu antropologicznego" Arnolda Gehlena, zgodnie z którym człowiek w porównaniu ze zwierzętami naznaczony jest licznymi brakami, w tym wyspecjalizowanych organów i niedoborem instynktów, słowem po macoszemu został wyposażony przez naturę. Jeśli traktować człowieka wychodząc od porównania ze zwierzętami, to za jego cechę swoistą należy uznać właśnie ów brak, „antropiczną lukę". Jeśli jednak porzucić ten porównawczy punkt widzenia i spojrzeć na człowieka ze stanowiska

[10] Por. Tamże, s. 77–92.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2011

jego własnego centrum, wówczas niewyspecjalizowanie ukazuje się w świetle pozytywnym, mianowicie jako warunek twórczości. To, co nazywano luką, brakiem, okazuje się pozytywem wyrażającym się w postaci twórczości. Gdyby człowiek posiadał wyspecjalizowane do poszczególnych czynności organy oraz zwierzęcą pełnię instynktów, wówczas jego byt byłby na zwierzęcą modłę zupełny, co wykluczałoby twórczość jako zbędną. Istota naznaczona brakiem okazuje się istotą kreatywną, jeśli zmienimy punkt spojrzenia na nią. Błędnym okazuje się zatem – argumentuje Landmann – charakteryzowanie człowieka przez porównywanie go ze zwierzętami; należy spojrzeć na niego z jego własnego punktu widzenia i wówczas okaże się on istotą twórczą. Ta zmiana perspektywy upoważnia Landmanna do odrzucenia antropologii dualistycznej, która najpierw traktuje człowieka jako istotę zwierzęcą, a następnie dodaje do niej ducha, jak ma to miejsce w teorii Schelera, którą dlatego uważa za metafizyczną, a pod innym względem również teorii Gehlena, który widzi twórczość w kategoriach kompensowania naturalnych braków człowieka. Do zrelatywizowania ważności ich „schematów antropologicznych" skłania go myśl, że człowiek niejako z góry pomyślany był przez naturę jako istota twórcza i nie stał się nią dopiero w rezultacie kompensowania naturalnych braków. Aby prowadzić życie, człowiek potrzebuje pewnego planu, czemu służy rozwaga i swobodna refleksja. Widać przy tym, że Landmann nie może całkowicie zrezygnować z odkryć antropologicznych Gehlena, gdyż podkreśla rolę fantazji w twórczości, owej siły twórczej, której powstanie Gehlen sytuował w swobodnej przestrzeni między potrzebą a spełnieniem potrzeb. Zachodzący między nimi rozziew, hiatus, ustanawia – jak sądzi Gehlen – przestrzeń namysłu i refleksji, swobodnego fantazjowania i w konsekwencji umożliwia obmyślenie sposobu zaspokojenia potrzeb. Człowiek bowiem jest istotą zaspokajającą swoje potrzeby na okrężnej drodze, poprzez rozważny namysł. Zauważmy na marginesie, że ta swoista wstrzemięźliwość odnosi się do właściwości człowieka, która upoważnia Schelera do określenia go jako „ascety ducha". Wynalazki najprostszych narzędzi, tłuka kamiennego, a następnie łuku i broni palnej wyznaczają etapy na drodze coraz to lepszego zaspokajania potrzeb, a odbywa się ono dzięki swobodnej dziedzinie fantazji, jaką człowiek dysponuje w rezultacie swojej biologicznej konstytucji. Tak więc widzimy, że Landmann nie może w pełni zrezygnować z rozpoznań Gehlena, że jego stosunek do niego naznaczony jest pewną ambiwalencją i bynajmniej nie jest jednoznacznie krytyczny, a raczej dyskutująco-recypujący i krytyczno-przyswajający. Niemniej

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2011

jednak uważa, wbrew klasykowi antropologii, że właściwe spojrzenie na człowieka może się dokonać z jego własnej perspektywy jako istoty twórczej, nie zaś wychodząc od porównania ze zwierzęciem, które wypada na jego niekorzyść.

Z wymiarem twórczości jako cechy konstytutywnej człowieka łączy się antropinon pracy i zdolności do doskonalenia/perfektybilności. Praca już w Księdze Rodzaju uznana była za przeznaczenie człowieka, następnie Karol Marks podkreślał jej rolę w procesie zarówno uczłowieczenia człowieka, jak też jego degradacji. Zdolność do doskonalenia opiera się na tym, że w zakresie twórczości można stawiać sobie wyższe i niższe cele, a możliwe jest również popadnięcie w barbarzyństwo i regres. Kreatywność oznacza wreszcie również wolność, bowiem stwarzanie samego siebie nie dokonuje się na drodze realizacji jakiegoś a-historycznego, normatywnego wzorca, lecz domaga się planu i projektu, odpowiadającego konkretności sytuacji. Ta okoliczność sprawia, że Ortega y Gasset może określić człowieka jako twórcę samego siebie do drugiej potęgi; stwarzając samego siebie, człowiek najpierw stwarza miarę, której ma sprostać, projektuje swoje własne bycie. Ludzka twórczość okazuje się wysoce zindywidualizowana, jak indywidualny jest każdy człowiek w przeciwieństwie do zwierzęcia, będącego jedynie przedstawicielem swojego gatunku.

Zobiektywizowaną stroną ludzkiej twórczości jest jej produkt: kultura. To samo zjawisko, które z punktu widzenia subiektywnego określa się mianem „kreatywności" człowieka, ma swoją drugą, zobiektywizowaną stronę w jego charakterze kulturowym. Do omówienia tego „wymiaru" antropologii kulturowej obecnie przechodzimy.

Człowiek jest nie tylko wytwórcą kultury, lecz może nawet w większym jeszcze stopniu jej wytworem. W tym sformułowaniu wyrażona zostaje Goetheańska myśl, że jesteśmy determinująco-determinowani. Z punktu widzenia życia jednostki pierwszeństwo uzyskuje owo bycie determinowanym, kształtowanym, bowiem tylko ktoś wcześniej przez kulturę uformowany zdolny jest w ciągu dalszym na nią oddziaływać. Tworząc kulturę i uczestnicząc w niej, jednostka staje wobec tego, co ogólne i transcendujące ją samą; Landmann nie waha się stwierdzić, że kultura jest jeszcze bardziej transcendentalna niż transcendentalny podmiot, który jest w niej zanurzony. To, co indywidualne, zorientowane jest na instytucje, a ponieważ powstają one w życiu wspólnotowym, oddziałują na jednostkę o wiele bardziej, niżeli jednostka na nie. Uczestnicząc w tym, co ogólniejsze od niego samego, człowiek może stać się konkretną jednostką, a nawet osobowością – stwierdzenie,

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2011

które Landmann również zawdzięcza Gehlenowi. Kultura nie istniałaby bez stwarzającego ją człowieka, ale też człowiek nie istniałby bez niej. W tym sensie Helmuth Plessner mówił o istocie „naturalnie sztucznej", która swoją kulturową „sztuczność" uczyniła drugą naturą. Przy czym człowiek żyje zawsze w pewnej określonej kulturze, nie zaś w „kulturze w ogóle". Jego subiektywnej i zindywidualizowanej kreatywności odpowiada po stronie obiektywnej pluralizm kultur. Zdolność do tworzenia po jednej stronie ma swój odpowiednik w podatności na bycie modelowanym po drugiej. Jako istota podatna na modelowanie, plastyczna – co stanowi dalszą charakterystykę antropologiczną, pochodną wobec kulturowego charakteru – człowiek jest *animal educandum*. Również tę właściwość jego istnienia, ten wymiar antropologiczny daje się objaśnić biologicznie, nie tyle co do warunków możliwości, ile w kategoriach przezwyciężenia dualizmu i traktowania istoty ludzkiej w jej ciele i duchu jako pewnej swoistej drogi natury działającej wedle jednolitego projektu.

Otóż Landmann powołuje się tu na Adolfa Portmanna, który odkrył w swojej antropologii biologicznej, porównując cykl i tempo rozwoju zwierzęcego i ludzkiego, że natura obdarzyła człowieka długą młodością i to w dwu kierunkach. Po pierwsze, skróciła mu okres płodowego istnienia w łonie matki i dała „pierwszy wczesny rok życia pozamacicznego", po drugie, przedłużyła okres adolescencji, ustalając długi okres dla jego dojrzewania. Jako istota o najdłuższej młodości, człowiek jest też najbardziej podatny na nauczanie. Przedłużenie młodości istnieje w związku z przedłużeniem okresu oddziaływania kulturowego. Człowiek nie dziedziczy naturalnie wzorów życia swojego otoczenia, lecz uczy się ich poprzez przyswajanie tradycji. Musi być długo młodym i plastycznym, aby w pełni przyswoić sobie wzorce swojego życiowego otoczenia, kulturowego środowiska. Zamiast kształtować się do osiągnięcia pełnej dojrzałości w łonie matki, człowiek uzyskuje ją dopiero w miarę przyswajania sobie kulturowych norm. Zauważmy, że dla A. Portmanna człowiek już w swojej konstytucji biologicznej przeznaczony jest do podlegania wzorcom kształtującym, jako istota o najdłuższej młodości jest zarazem istotą najbardziej plastyczną. Nie tyle jest więc naznaczony niedoborem, tym razem „życia wewnątrzmacicznego", ile w swoim procesie rozwojowym nastawiony jest na przeżywanie możliwie długiego okresu kształtowania. Człowiek, jakim w kategoriach biologicznych widzi go Portmann, jest zatem z góry nastawiony na życie w kulturze, tworzenie jej i czerpanie z niej wzorców w celu wznoszenia samego siebie. Natura nie jest dla niego czymś, co

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2011

musi zostać przezwyciężone – jak dla Schelera, również nie jest niedoborem i brakiem – jak u Gehlena, stanowi natomiast przynależną do charakteru kulturowego część/komponentę/wymiar jego istoty[11].

Kreatywność i charakter kulturowy to dwa fundamentalne dla Landmanna antropina, które odnoszą się do siebie jak teza do antytezy. Człowiek jest kreatywny, ale też podlega kształtowaniu, jest plastyczny i to on sam stanowi zapośredniczenie owej tezy i antytezy. Tak jak według Hegla stawania się nie można pojąć bez bytu i nicości, tak według Landmanna – człowieka bez twórczości i charakteru kulturowego. W historii ludzkich kultur raz przeważa kreatywność, innym razem – wpływ tradycji; istnieją kultury oparte na innowacji i kultury immobilne. Przy czym kreatywność dopiero w dziejach objawia swoją niewyczerpywalność; również w tym sensie człowiek stoi przed tym, co nowe i nieoczekiwane.

Tak jak tworzenie kultury ma za swój warunek bycie indywidualnością, a nawet osobowością, tak przyswajanie kultury dokonuje się zgodnie ze społeczną naturą człowieka jako następstwo życia w systemie określonych instytucji. Ów społeczny charakter stanowi antropinon badany w ramach trzeciego wymiaru antropologii kulturowej. Na społeczny charakter człowieka składa się również wymieniona wcześniej zdolność do uczenia się. Bycie indywidualnością i charakter społeczny człowieka nie wykluczają się, lecz dopełniają. Ponieważ antropologia filozoficzna, zgodnie z dyrektywą Landmanna, ma postępować na sposób formalny, przeto nie określa ona *in concreto*, jaki rodzaj porządku społecznego jest najlepszy dla człowieka jako istoty wspólnotowej. Poprzestaje na stwierdzeniu, że człowiek każdorazowo żyje we wspólnocie, której nadaje instytucjonalny porządek, nie wypełniając przy tym formalnych ram tego pojęcia żadną konkretną treścią. Wspólnotowa natura człowieka jest dla antropologii filozoficznej pewną ogólną strukturą, wyznaczającą ramy rożnych możliwości. W tym sensie, wobec nieistnienia ponadczasowego wzorca idealnej kultury i organizacji życia społecznego w państwie, pozostawia historii zadanie wypełnienia tych ram konkretną treścią. Historia zaś pokazuje, że istniało i istnieje wiele równouprawnionych form organizacji społeczeństwa, odpowiadających wspólnotowej naturze człowieka. Postępując w tym względzie czysto formalnie, dodajmy, uzupełniając wywód

[11] W *Dodatku* do: *Fundamental-Anthropologie* znajdują się dwa krótkie szkice poświęcone zoologowi: *An Adolf Portmann (zum 70. Geburtstag)* i *Adolf Portmann im anthropologischen Kontext (Fernseh-Statement zu seinem 75. Geburtstag)*.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2011

Landmanna, że antropologia filozoficzna unika w ten sposób niebezpieczeństwa wskazywania jedynego porządku, który rzekomo, według filozoficznego prawodawcy, miałby odpowiadać naturze ludzkiej. Na przykład porządku autorytarnego jako najlepszego dla istoty naznaczonej wieloma brakami, labilnej i zdezorientowanej czy też domagającej się rzekomo transcendentalnie umocowanych idealnych norm i wzorców. Filozofia nie może bowiem za pośrednictwem antropologii służyć do legitymizowania, uzasadniania i podpierania autorytarnych systemów.

Jako istota kulturowa, podlegająca warunkom stworzonego środowiska kulturowego, człowiek jest również istotą historyczną. Podobna dwubiegunowość, jaką wskazaliśmy za Landmannem w zakresie jego „charakteru kulturowego", mianowicie bycie twórcą i wytworem kultury, powtarza się w odniesieniu do człowieka w jego charakterze historycznym. Historyczność posiada zatem dwa aspekty: z jednej strony człowiek panuje nad historią (*geschichtsmächtig*), z drugiej zaś jest od niej zależny i jej podległy (*geschichtsabhängig*).

Historyczności zwykło się nie dostrzegać tam, gdzie uznawało się panowanie tak zwanej naturalnej kultury – pojęcie dla Landmanna oksymoroniczne – w postaci „naturalnego państwa" i „naturalnej religii". Jednak ich rzekome istnienie stwierdzano na podstawie oddziaływania pozoru w postaci długiego trwania pewnej kultury, do której przyzwyczajamy się, traktując ją jako swojską, bliską, przeto naturalną. Tymczasem stanowi ona co najwyżej „drugą naturę" i jest tak samo sztuczna jak wszystkie inne wytwory ludzkie. Kultura jest tym, co historycznie zmienne, czego istnieje wiele różnorodnych postaci; człowiek bowiem nie tworzy „kultury w ogóle", lecz każdorazowo kulturę określoną i konkretną. Żadna norma kultury nie jest nam wrodzona, natomiast tym, co wrodzone, jest „zdolność projektowania kultury i zmierzania do niej", czyli w przeciwieństwie do substancjalnego – coś raczej funkcjonalnego. W konsekwencji nie sposób zatem poszukiwać „absolutu" w jakiejś określonej kulturze; tym, co absolutne, jest jedynie „subiektywna siła twórcza", decydująca zarówno w swoim istnieniu jak w swoich rezultatach o naszej historyczności.

Nasze bycie naznaczonym, napiętnowanym przez określoną kulturę, jest naszą historycznością w sensie podlegania jej. Wstecznie działający wpływ kultury stwarza nas jako historycznie szczególnych. Podczas gdy w ramach wymiaru kulturowego i odpowiadającego mu antropinonu kulturowości mówiliśmy o produktywności człowieka z jednej i jego plastyczności z drugiej strony, tak w kategoriach wy-

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2011

miaru historycznego mówimy o władności historią i zależności od niej.

Nasza zależność od kultury i co za tym idzie, historii, jest większa, niżeli wpływy dziedziczenia. Landmann przywołuje przy tym dwa przykłady Ericha Rothackera pochodzące z jego *Probleme der Kulturanthropologie*. Rothacker stawia nam w nich przed oczyma hipotetycznego/fikcyjnego bliźniaka jednojajowego, brata J. S. Bacha. Wychowany w innym, pozaeuropejskim środowisku kulturowym nie zostałby wybitnym muzykiem. Natomiast taki sam brat wybitnego malarza europejskiego, gdyby w japońskim środowisku kulturowym został malarzem, tworzyłby w stylu japońskim. Przykłady te mają zaświadczać o tym, że silniej niżeli przyrodzone zadatki i dyspozycje oddziałuje środowisko kulturowe, „to, co wchłonięte". Przejmując inną przeszłość kulturową, stajemy się inni[12].

Wariabilność, która jest znamieniem kultury i historii, jest również znamieniem człowieka. Na miejsce zwierzęcego dziedziczenia u człowieka pojawia się odziaływanie tradycji. Tradycjonalność stanowi ostatni, piąty wymiar antropologii kulturowej. W postaci tradycji człowiek przyswaja sobie to z dobra kulturowego, co zwierzę przynosi na świat jako gotowy schemat zachowania. Tradycjonalny charakter człowieka zakłada jego zdolność do uczenia się. Z jednej strony człowiek ulega tradycji, z drugiej – przeciwstawia się jej mocą własnej decyzji, gdy nie odpowiada ona jego woli. Podejmowanie własnej decyzji pozostaje w napiętym stosunku wykluczania się z uleganiem tradycji, co nie oznacza, by obydwie nie współistniały obok siebie. Tradycja nie zawsze odpowiada woli jednostki; tam, gdzie jest z nią sprzeczna, jednostka może ją zastąpić własną, zwłaszcza że wraz z rozwojem historycznym siła oddziaływania tradycji na jednostkę się zmniejsza[13].

*
* *

Zestawiając za Landmannem poszczególne „wymiary" antropologii kulturowej, odpowiadające istotnym właściwościom ludzkiego istnienia, zadajemy sobie pytanie, jak mogą one współistnieć z tym, co

[12] Por. E. Rothacker, *Probleme der Kulturanthropologie*, s. 193, 195.

[13] Wykład antropologii kultury z *Fundamental-Anthropologie* zasadniczo odpowiada temu, co skrótowo przedstawił Landmann w: *Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart*, Walter de Gruyter, wyd. I, Berlin 1955. Por. część IV: *Człowiek jako istota duchowa. Duch obiektywny*.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2011

w człowieku zmienne i historyczne. W jaki sposób Landmann godzi deklarowany punkt wyjscia w postaci myślenia historycznego w stylu Diltheya z zadaniami i osiąganymi faktycznie rezultatami antropologii fundamentalnej, wydobywajacej trwałe struktury? Skupimy się przy tym na wymiarze historyczności.

Dochodząc do istotnej właściwości ludzkiego istnienia, rozważanego w antropologii fundamentalnej pod kątem tego, co w nim stałe i niezmienne, stajemy oto teraz wraz z Landmannem przed kluczowym pytaniem. W jaki sposób postulowana tu i dowodzona historyczność może współistnieć z poszukiwaniem tego, co stałe i niezmienne w człowieku? Landmann powierza bowiem badanie owej historyczności antropologii fundamentalnej. Pytanie brzmi: jeśli człowiek roztapia się w historyczności, jak wielokrotnie powołując się na Diltheya głosił Landmann, to na czym polega jego stała istota? Wszak Landmann nie zamknął sobie drogi do postawienia tego pytania, lecz czując się zobowiązanym wobec wymogów klasycznie pojętej antropologii, próbuje na nie odpowiedzieć. Wprawdzie z jednej strony pod wpływem historycznego myślenia Diltheya odrzucił stałą i niezmienną naturę ludzką, to jednak z drugiej strony po „antropologii fundamentalnej" obiecywał sobie dojście do tego, co w człowieku stałe i niezmienne. Jak rozwiązać tę trudność?

Przypomnijmy, że opór Diltheya wobec stałej i niezmiennej natury ludzkiej odnosił się do „obrazów człowieka", które antropologizowały, fundamentalizowały, uznawały za stałą i niezmienną jakąś jedynie historycznie wyróżnioną cechę człowieka, jak ma to miejsce m.in. w obrazie A. Smitha określającego człowieka jako istotę żądną zysku. Dilthey przestrzegał więc przed traktowaniem jako stałej i niezmiennej takiej cechy, która jest faktycznie jedynie historycznie określona. Wskazywał tym samym na poziom konkretnego historycznego wypełnienia i przestrzegał przed – mówiąc językiem Landmanna – traktowaniem go jako poziomu fundamentalnego, poziomu głębi. Historyczności człowieka na powierzchni może doskonale odpowiadać jego historyczność w głębi – zdaje się rozumować Landmann. Dlatego może powiedzieć, że trwałą i niezmienną istotą człowieka jest jego historyczność, chociaż brzmi to zrazu paradoksalnie. Oznacza to tyle, że konkretne postaci człowieczeństwa stanowią wypełnienie zrazu formalnej historyczności jakąś konkretną treścią.

Trzeba tu więc założyć istnienie dwóch poziomów, co też Landmann czyni, mianowicie poziomu *homo hominans* i *homo hominatus*: człowieka stwarzającego i człowieka stworzonego, inaczej: *homo creator*

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2011

i *homo creatus*. *Homo hominans* i *homo creator* to poziom głębszy w stosunku do *homo hominatus* i *homo creatus*. Historia stawia nam przed oczyma zmienne postaci człowieczeństwa, które jednak nie wyczerpują ludzkiej historyczności, bowiem u ich podstaw stoi historyczność jako formalna właściwość człowieka. „Wkraczający w historię *homo creatus* jest historyczny, twórcza komórka zarodkowa człowieka twórczego – *homo creator* – jest trwała”[14].

Podkreślanie historyczności w człowieku nie eliminuje zatem z pola widzenia poszukiwania jego stałej i niezmiennej natury, co wszak stanowi zadanie antropologii filozoficznej. Myślenie historyczne Landmanna odnajduje w człowieku coś trwałego i stałego w samym procesie twórczym, który jest historyczny. Podczas gdy historyczne rezultaty ludzkiego działania zmieniają się, niezmienny pozostaje sam proces twórczy. Mimo to Landmann nie mówi o „eidos” człowieka:

> Struktura człowieka zachowuje się wobec jego rzeczywistości nie jak platońskie eidos, które odzwierciedla się w rzeczywistości, lecz jak Goetheańska prarośl ina, która oddaje zasadę, wedle której mają powstawać nieskończone gatunki roślin[15].

Prarośl inę bowiem Goethemu udało się dostrzec w empirycznej rzeczywistości, przynajmniej tak relacjonował, natomiast eidos jest czystą ideą, której jedynie daleki odblask obecny jest w rzeczach.

Jeśli chodzi o głębię naszej historyczności, to nie jest tak, że rozpadamy się na jakąś sferę ukształtowaną przez historię oraz na pewną sferę wolną od niej i na tym ma polegać nasza kontyngentna historyczność.

> Historia jest naszym totalnym przeznaczeniem. Nie rozpadamy się na pewną ukształtowaną przez historię, oraz na pewną wolną od niej, ponadhistoryczną sferę wewnętrzną, w ktorej jesteśmy bezpośrednio sobą i nie poddajemy się żadnemu obcemu władaniu[16].

Historyczność człowieka, przypomnijmy raz jeszcze, jest jego właściwością odkrywaną w perspektywie fundamentalnej, której ambicją jest dotarcie do tego, co w człowieku trwałe i niezmienne: „tym, co spoczywa poza historią jako wiecznotrwała ludzka struktura, jest tylko historyczność”[17]. Oznacza to z kolei, że „bycie historycznie zmien-

[14] *Fundamental-Anthropologie*, s. 87.
[15] Tamże, s. 88.
[16] Tamże, s. 100.
[17] Tamże.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2011

ną istotą jest samo a-historycznie stałą strukturą ludzkiego bycia. 'Że' wariabilności jest a-historyczne, jej 'co' jest historyczne. Nie oznacza to sprzeczności"[18].

Traktowanie człowieka jako istoty dziejowo zmiennej nie pociąga zatem za sobą negowania istnienia ogólnych ontologicznych struktur człowieka jako takiego. Argumentacja tych, którzy powiadają: człowiek jest istotą zmienną historycznie, zatem nie istnieją żadne trwałe struktury jego bycia, jest – zdaniem Landmanna – błędna. Bezczasowe struktury w człowieku i historyczna zmienność jego postaci mogą bowiem współistnieć jako różne warstwy: jako *homo hominans* i *homo hominatus, homo creator* i *homo creatus*. Pierwsze pojęcie każdej pary dotyczy formalnie pojętej historyczności, pojęcie drugie – historyczności wypełnionej konkretną treścią. Radykalna historyczność człowieka, rozumiana jako jego przeznaczenie, może – jak pokazuje realizacja Landmanna – współistnieć z tradycyjnie pojętym zadaniem antropologii filozoficznej.

Pojęcia, które wyżej przedstawiliśmy: antropina twórczości, charakteru kulturowego, społecznego, historyczności i tradycjonalności mają charakter formalny i nie są związane z określoną treścią historyczną. Tę właściwość uwypukliliśmy przede wszystkim na podstawie charakteru społecznego. Tym różnią się antropina jako pojęcia antropologii fundamentalnej od pojęć używanych w konkretnych „obrazach człowieka". Gdy zestawimy je obok siebie, wymienimy koncepcje np. istoty zdolnej do śmiechu i płaczu, zwróconej ku przyszłości, wymyślającej utopie, zachowującej przeszłość, to nie negując, że człowiek jest rownież tym wszystkim, przyznamy, że te koncepcje nie mogą, wzięte z osobna, ujmować tego, co w człowieku istotne, lecz że stanowią bądź to jeden z charakterystycznie ludzkich sposobów przejawiania się, bądź to historyczne wypełnienie/konkretyzację czegoś niezmiennego, bądź to ekspozycję jakiegoś zjawiska drugorzędnego, które ma swoje „drugie dno" w postaci „warunku możliwości". Ponieważ dla tego spostrzeżenia potrzebny jest dystans czasowy, przeto, stwierdza Landmann, powstanie antropologii filozoficznej wymagało wyższego stopnia dojrzałości świadomości historycznej. Późne powstanie antropologii filozoficznej tłumaczy koniecznością zaistnienia czasu refleksji potrzebnego na skorygowanie błędów powstałych na drodze „antropologizacji", „fundamentalizacji" pewnych szczególnych, historycznych cech człowieka, uznanych za istotne w „obrazach człowieka". Antropologia fun-

[18] Tamże, s. 151–152.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2011

damentalna zastępuje te konkretne treści pojęciami formalnymi, przypominając, że człowiek jest istotą twórczą i podlegającą zmienności.

Jako istota historycznie zmienna czlowiek istotnie pozostaje pytaniem otwartym (co było przekonaniem Plessnera). Człowiek nie daje się w fundamentalnej antropologii formalnej zredukować do alternatywy: stała, niezmienna natura lub wariabilna, zmienna historia, jest bowiem jednym i drugim, zarówno niezmienną naturą jak i projektującą siebie historią. „Beztreściowo zachowujący się antropinon twórczości powołuje do życia treściowo napływającą historię”[19].

Uznanie człowieka za istotę historyczną występowało dotychczas u przedstawicieli myślenia historycznego, zwłaszcza ze szkoły Diltheya, w opozycji wobec wszelkich prób poszukiwania w nim „trwałej struktury istotowej”, tak jak gdyby to, co stałe i niezmienne na jednym poziomie, nie dawało pogodzić się ze zmiennością na innym. Argumentowano, że historyczność człowieka jest radykalna, dogłębna i nie dotyczy jedynie zewnętrznej warstwy jego bytu, nie jest czymś przygodnym. Taki był sens powiedzenia: „człowiek nie ma natury, lecz ma historię”. Theodor Litt, nawiązujący do Diltheyowskiej *Lebensphilosophie*, myśliciel wcześniejszego pokolenia (ur. w r. 1880) pisał:

> Właśnie ponieważ człowiek jest kimś stającym się dopiero w historii i poprzez historię, nie jest możliwym umieszczanie w nim trwałej struktury istotowej, wobec której historia przebiegałaby czysto zewnętrznie. Kto przypisuje człowiekowi „trwałą strukturę istotową”, ten pozbawia go tego, co odróżnia go od zwierzęcia: wolności, którą wykazuje, gdy stając zawsze od nowa przed zmieniającymi się sytuacjami, wypracowuje dopiero z siebie kształt. Istota, której natura polega na tym, że nie ma żadnej z góry danej natury[20].

Michael Landmann zgodziłby się niewątpliwie z Th. Littem, że natura ludzka nie jest dana „z góry”. Człowiek stwarza ją każdorazowo sam, jednak zawsze dzięki niezmiennej, głębokiej strukturze swojej historyczności.

---

[19] Tamże, s. 159.

[20] T. Litt, *Der Historismus und seine Widersacher* [w:] *Die Wiedererweckung des geschichtlichen Bewußtseins*, Quelle & Meyer, Heidelberg 1956, s. 78.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2011

THE HISTORICITY OF MAN IN MICHAEL LANDMANN'S FUNDAMENTAL ANTHROPOLOGY

Summary

Landmann's fundamental anthropology answers the question of what is the source of various forms of humanity in history, what is the origin of the variability of historical images of man. A striking feature of this anthropology is, however, the search for what is fundamental, related to the spirit of Wilhelm Dilthey's historical thinking. It leads to the discovery in man of historicity as his constitutive feature. Both of these alternative ways of understanding man from the point of view of either his historical changeability or the stability/continuity of his fundamental structure turn out to be reconcilable in the theoretical approach which Landmann proposes under the name of fundamental anthropology. In Landmann's thought about man, human historicity/creativity is fixed and human nature is immutable.

Elżbieta Paczkowska-Łagowska

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2011